

## 何俊著「劉宗周の『人譜』—人生を完成させるための点検簿—」訳注

早坂俊廣

【キーワード】劉宗周 『人譜』 遷善改過 晩明思想

【解題】本訳注は、何俊著『西学与晩明思想的裂変』（上海人民出版社。以下『西学』と略称）第七章「《人譜》：成就人生之譜」を日本語に翻訳したものである。ただし、字数の制約から、省略した箇所や、後に記すような改変を加えた部分がある。また、原著にあった注も全て省いており、本稿の注釈は、すべて訳者による訳注である。

何俊氏は現在、杭州師範大学副学長の職を務められている。同書は何氏が杭州大学（現・浙江大学）に提出した博士論文を基としており、1998年8月に出版されたものであるが、ここでは、2013年12月に再版されたものに拠って訳出した。初版の著者紹介欄に掲げられていた「杭州大学」正門前での写真が再版では無くなってしまったこと、「后記」で私とともに名を挙げられている岡元司氏が既にこの世を去ってしまわれていることは、何とも寂しい限りである。私は1996年から97年にかけて10ヶ月間、杭州大学で在外研修を行った。何俊氏は博士論文執筆中であつたにもかかわらず、中国語もまともに話せないこの日本人を毎週のように自宅に招いてくださったり、浙江省各地の調査に同行して下さったりした。温州には、岡氏と三人で一週間旅した。それから、もう20年以上経ってしまったことになる。

本訳注は、ただし、懐旧や報恩のためのものではない。晩明思想研究における『西学』の、劉宗周研究における第七章「《人譜》：成就人生之譜」（以下「西学」と略称）のもつ意義が、出版から20年近く経った今でも十分に存していると考えからこそ、本訳注は作られた。『西学』は、第一章で「晩明思想の裂変」を取り上げた後、第二～六章では、マテオ・リッチ（利瑪竇）『天主実義』やディエゴ・デ・パントーハ（龐迪我）『七克』を取り上げつつ、そのような晩明思想に対してイエズス会の伝えた天主教がどのような歴史的／思想的な意味をもっていたかを詳細に論じている。第七章「《人譜》：成就人生之譜」は、そのような議論を経たうえで、劉宗周の「改過」思想を丁寧に分析したものである。極めて興味深いテーマ設定であり、現在、同志とともに『西学』の全訳を計画中である。

なお、同書「后記」でも言及されているように、何氏は、台湾で開催された学会でこの章の内容を報告していて、それは、鐘彩鈞主編『劉戴山學術思想論集』（中央研究院文史哲研究所、1998年）に「劉宗周の改過思想」という題名で収録されている（以下「改過思想」と略称）。また、尹曉寧氏との共著『劉宗周与戴山学派』（中国人民大学出版社、2009年）の第5章「劉宗周哲學的談話：《人譜》」も、何俊氏が担当している。表現上の問題や分量の関係から、訳出に当たって、それらのほうに従った部分もあることは、承知おきいただきたい。なお、本訳注は、科学研究費補助金・基盤研究(C)「證人社と證人書院の間—明清期寧紹地区に見る思想史の転変」（研究代表：早坂、研究課題番号15K02031）による研究成果の一部である。

## 1. 引言<sup>1</sup>

王陽明以後に出現した思想の分裂を、当事者である学者たちの視点から見て、さらに彼らの学術用語で表現するならば、その根本的な病弊は、「禪に流れ」て、因果応報論や僻見・妄説が混入し、陽明の「致良知」説を一掃させてしまった点にあった。この時にあって、心学の流弊をしかと認識し、それを是正しようと立ち上がった「大儒」が高攀龍と劉宗周であった。高攀龍が、心学を批判し、儒教と仏教の違いを区別する際に依拠した立場は、朱熹の理学であった。ただし、高攀龍が心学を批判したのは、「朱子の調停人になろうとしただけ」(『黄宗羲全集』第十冊「与顧梁汾書」)であった。なぜなら、「忠憲(高攀龍)と文成(王陽明)の学問には、髪の毛ほどの隔たりすらない。王陽明の<致和>説が高攀龍の<格物>説に他ならない」(同上「復秦燈巖書」)からである。結果として高攀龍は、心学の流弊を克服することができなかつただけでなく、彼自身の思想も「もちろん仏教ではなかつたけれど、そこに出入りしないことができず、いわゆる<大いに醇なれど小疵ある>者であった」(『明儒学案』『戴山学案』)というものであり、劉宗周の言葉で言えば、「古に楊慈湖あれば、今に高攀龍先生あり。どちらも禪門に半ば入り込んでしまった」(『劉宗周全集』<sup>2</sup>第三冊「答韓参夫」)。

陽明後学が「禪学に流れた」ことには、一つの重要な要因があった。それは、「<sup>ほんしつ</sup>本体を看取できれば、<sup>しゆぎょう</sup>工夫は不要である」(陶石梁の語。『黄宗羲全集』第一冊「子劉子行状卷下」)とあるように、本体の看取を工夫<sup>3</sup>と見なしたことである。この種の認識が生み出される前提には、朱熹も王陽明もみな、「意は是れ心の発する所」なので、明心見性の実践では、「意」が発せられる前の<sup>ありさま</sup>氣象を体認する必要がある、という主張を行った点がある。だから、高攀龍のような、意識の上では完全に朱熹の格物窮理を支持していた学者でも、「いわゆる『理』なるものを、人の虚静なるあり方のさらに先に求める」(黄宗羲「与顧梁汾書」)こととなり、結局、言語で表現することも思考で到達することもできない世界に入り込まざるを得なかつた。だが、劉宗周はそうではなかつた。彼は言う。

(本体を)看取することは結局イメージの域を出ず、たまたま得るものがあつたとしても、一時的な薄ぼんやりした見解に過ぎないので、それに依拠して悟得することはできない。本体というものは日常生活のなかにしかない。もし日常生活を棄てて、それとは別に、寄せ集めて一つにできる何かがあると考えのならば、実体のない虚無の世界に、自らの道を探し求めることになってしまうだろう。(前掲「子劉子行状卷下」)

そこで、日常の工夫を強調することが、劉宗周が心学の流弊を克服するうえでの鍵となり、「慎独」がその学説の目印となった。ただ、黄宗羲のいうように、「従来、慎独を宗とする者は多かつたが、ある者は本体を看取しようとして薄ぼんやりした世界に落ち込み、ある者は独知に任せきりにして動き回る念慮を追いかけ回す有様であつた」(『黄宗羲全集』第十冊

<sup>1</sup> 各節の見出しは、「改過思想」に従った。また、本節は、同論文の記述を大幅に採用している。

<sup>2</sup> 本訳注では、「西学」とは異なり、浙江古籍出版社『劉宗周全集』を使用した。

<sup>3</sup> 何俊氏は「西学」では「功夫」を、「改過思想」では「工夫」を使用している。本訳注では、劉宗周も使っている「工夫」のほうで統一した。

「先師戴山先生文集序」)。劉宗周が先賢たちを乗り越えようとするのであれば、別の道を切り開く必要があった。この道を、劉宗周は「過ちを改める」ことに見出した。

もちろん、「工夫が緻密になればなるほど、本体は光り輝く」(前掲「子劉子行状卷下」)にしても、工夫は所詮、手段に過ぎず、もしも「性体<sup>4</sup>が明らかでないのならば、一体、何を慎むというのだろうか」(「戴山学案」)。劉宗周は、まず「性体」を明らかにし、ついで「性体」から「改過」に到る連結点を確認し、そうしてやっと「改過」思想の展開を着実なものにすることができた。これは、劉宗周の思想にあって一つの全体をなしており、この思想の全体が集中的に反映している著作が、彼の『人譜』(『劉宗周全集』第二冊)およびその増補版である『人譜雑記』(同前)である。

## 2. 邪説への回答と儒学の推進

『人譜』はその原稿に何度も手が入られ、劉宗周の臨終の年(1645年、順治二年)になってやっと改定を終えた。劉宗周が臨終を迎えんとした時、

(息子の)劉洵が訓示を賜らんと進み出ると、先生は「いつもこの心を広々とした境涯に置いておけば、天理は自然と保たれ、人欲は自然と取り除かれる」とおっしゃった。劉洵がさらに訓示を求めると、「人となる方法は『人譜』に尽くされているから、お前は家訓としてこれを守っていけばよい」とおっしゃった。(『劉宗周全集』第六冊「年譜」)

劉宗周が『人譜』を重視していたことが分かる。『人譜雑記』に至っては、『人譜』でなお意を尽くせなかった劉宗周が「さらに古人の言行を採取し、「紀過格」の諸項目に従って分類し、戒めとして備えた」という、「垂絶の筆」(『劉宗周全集』第二冊「人譜雑記二」)であった。ただし、劉宗周が書き終えることができなかつたので、劉洵に命じて修補完成させた。

『人譜』執筆の経緯については、劉宗周は『人譜』「自序」のなかではっきりと述べている。形式的には袁了凡「功過格」<sup>5</sup>に誘発されたこの書であるが、実質的には、「功過格」に反映されている思想に不満を抱き、それが儒家思想を害するものだと考えたことによる。袁了凡は進士出身であり、知県を務めたことがあるので、劉宗周は気を遣って「儒を学んだ者」と称した。しかし、その「功過格」は雲谷禪師の引導によって書かれたもので、禅仏教と因縁があると同時に、道教の色彩にも富んでいるので、実際には、明末に流行した儒仏道

<sup>4</sup> 原語のまま掲げざるを得なかつたが、論文中でも統出する重要概念であるため、ここで解説しておく。「性体」の「体」が、中国思想におなじみの「体用(本体と作用)」観念を受けて使われていることは間違いない。「性体」は「本体としての性」「性という本体」がその基本義であろう。また、論文中で(引用だけでなく地の文のなかでも)「性体」が使われ、さらに「心体」も使われているのは、明らかに牟宗三の著作『心体与性体』を踏まえていよう。牟宗三はそこで、「性体」を「Nature」と訳すのはふさわしくないが、「Essence」でもしっくりこない。その意味は、人が自覚的に道德実践を行うことができる「道德的性能」(Moral ability)「道德的自発自律性」(Moral spontaneity)に他ならず、「内在道德性」(Inward morality)としての「道德的性能」「道德的自発性」である」とする(私は吉林出版有限責任会社の「牟宗三文集」シリーズのものを使用した。上冊 p.37)。

<sup>5</sup> 「善書」とも呼ばれる勸善書のこと。袁了凡の著作名としては『陰騭録』のほうが通りがよいかも知れない。石川梅次郎『陰騭録』(明德出版社)参照。

三教を合一させたような人物である。

「功過格」が儒の道に有害であると劉宗周が考えた理由は、「功過格」の思想基盤が「因果応報」であり、行善と改過とが、善それ自体、過ちそれ自体を原因とするものではなく、単なる報酬獲得の手段になってしまっていたことによる。この種の功利主義的な立場で行われる行善と改過は、「猥りに功行を云うも、実は邪妄を恣にす」（『人譜』「自序」）るものである。この点について、劉宗周はきわめて明確な立場にあったと言える。彼は言う、

過ちがあることが過ちなのではない。過ちがあるのにそれを改めないことを、過ちという。善があることが善なのではない。意図的に善を行うことも過ちである。この関門をちゃんとわきまえていなければ、必ず邪な道へと入り込んでしまう（『子劉子行状巻下』）

『人譜』『人譜雑記』と「功過格」との関係について見ると、前者は疑いなく後者に対する回答であるが、この回答を単純な拒絶だと見なしてはならず、止揚と理解すべきである。「『人譜』という書物は、もっぱら改過のために著されたもの」（『黄宗羲全集』第十冊「答惲仲升論子劉子節要書」）であり、これは、「選択の仕方が精密でなく、論述の仕方が詳細でない」（『子劉子行状巻下』）という王陽明の欠陥を是正するために劉宗周が提出した、工夫の実践である。後天的な修養を重んじ、「克己復礼」を強調することは儒家の伝統であるけれども、従来の儒家の着眼点は、人が先天的に具有する「善の端」を称揚するところであり、「性悪」を主張する荀子であっても、「性を化して偽を起す」際の重心は、礼の格式を正面から掲げ、この修行によって内面が変化するよう人に努力させるところにあった。劉宗周は陽明心学の流弊に感じるところがあり、儒家の旧来の修身路線をまずは改め、人類の欠点を細密に整理し、これまでなかった＜改過によって人となる＞方式を確立した。このことは、善と悪とを対拮し改過から着手する「功過格」の形式から啓発を受けたものである。「功過格」の類いは晩明に非常に流行しており、袁了凡の「功過格」だけが『人譜』執筆の契機となったのは、偶然の産物に過ぎない。

注意に値するのは、「功過格」の思想基盤に対する劉宗周の批判に照らせば、晩明に伝来した天主教の道德実践方式が拠って立つ思想基盤は、実に「功過格」の思想に類似している。パントーハの名著『七克』は、まさにその代表である<sup>6</sup>。天主教の教義について、劉宗周はこう述べている。

「天」には、一体どういう「主」がいると言うのでしょうか。「天」は理に他なりません。もしこれとは別に「主」なる者がいて、天を生じ人や物を生じると考えるのならば、人々を、先祖や父母を知らないような状態にしてしまうことでしょうか。この教説は、堯舜の治世に一日たりとも入り込ませてはなりません。（『辟左道以正人心疏』、第3冊）

この批判は、簡単なものであるけれども、天主教の核心問題を間違いなく捉えている。もし天主教に対する劉宗周の拒絶が、単に暦法や火器といった実用的な問題に限られているのであれば、彼は天主教に対して、朝廷官員の一人として事務的に天主教と接触しただけに過ぎ

<sup>6</sup> 【解題】で触れたように、『西学』では、パントーハ『七克』に対する詳細な分析がなされている。また、『西学』ではこの後に、『人譜』と『七克』との関係の有無や劉宗周の天主教観が議論されているが、本記注では、省略せざるを得なかった。

ないと見なすこともできよう。だが、天主教教義に対する劉宗周の批判は、明らかに、このような仮定が間違っていることを示している。独自の思想をもった大儒の一人として劉宗周が思想理論の面で天主教を軽視していたということはあり得るのかも知れないが、今引いた彼の、天主という核心観念に対する否定を見ただけでも、劉宗周が天主教の理論について接触をもったことがあり、ある程度の認識を有していたということも確実である。

要するに、このような理解に基づけば、劉宗周が『人譜』『人譜雜記』を著すきっかけとなったのは、天主教思想を反映した『七克』ではなく、これと同性質の、仏老思想を反映した「功過格」ではあったけれども、両著は、実質的には、同じく「邪妄」の説に属する天主教と仏道二教の氾濫に対する回答であった。このような回答の性質は、明らかに、邪説に対する止揚であるとともに、儒学の推進でもあった。

### 3. 『人譜』の構造と心性本体<sup>7</sup>の呈示

『人譜』は、「正篇」「続篇(二)」「続篇(三)」の三つの篇から成る<sup>8</sup>。そのうち、「正編」は「人極図説」であり、個体化のプロセスを示す「心体」に対する総論的記述である。個体化した「心体」それ自体も人間本性の普遍の本質であるから、「心体」は「性体」に他ならない。この篇が『人譜』全体の綱領である。

「続篇(二)」は、「性体」に対する「正篇」の理解を承け、「性体」が流行する各段階における、六つの功課<sup>プログラム</sup>について詳述している。これは、劉宗周が「一生かけて苦勞のすえ体得」した慎独の工夫が述べられている箇所でもあり、「証人<sup>9</sup>要旨」と名付けられている。

「続篇(三)」は「紀過格」である。劉宗周はこの篇のなかで、六つの実践修養の過程で出現してくる「微」「隱」「顯」「大」「叢」「成」という六種の人生の欠点を整理し、さらに「訟過法」一篇と「改過説」三篇とをそれに附して、従い進むべき工夫の実践を指し示している。

『人譜雜記』は、全体的に古人の言行を「紀過格」の各項から取っている。つまり、主として、『人譜』『続篇(三)』に依拠して各種の欠点を整理し、分類編成したものであるから、実質的には「続篇(三)」の補足である。ただし、その中には細粗の違いがあり、「微」「隱」「顯」「大」「成」の五つの過失はみな総括的に述べていて、各類の具体的な欠点に対する叙述はなく、「叢」の一類に関してのみ、劉宗周は百種の過ちを細かく列挙した。

『人譜』の綱領として、「人極図説」は構造が明確で、表現も非常に簡約である。<sup>10</sup>明らかに「人極図説」は、宋儒・周敦頤の『太極図説』に倣って作られているけれども、主題は

<sup>7</sup> この語も「改過思想」論文での表現をそのまま使用した。「性体」と「心体」の両方を統括する表現であろう。前掲牟宗三書では、「心体」について“形而上的心 (Metaphysical mind) という表現で説明し、さらに“道徳的心”という点から言えば、これにより「性」が始めて真実の道徳創造を実現し得るので「客観的には性といい、主観的には心という」と述べている (p.38)。

<sup>8</sup> 『人譜』については、陽明学大系第7巻『陽明門下 (下)』(明德出版社、1974年)に岡田武彦氏と藪敏也氏による書き下し文と注釈が載せられており、参考になる。

<sup>9</sup> 「人が人であることを証し立てる」の意味で、劉宗周思想のキーワードである。

<sup>10</sup> 「西学」では、この後、「人極図説」の全文を引用しているが、ここでは省略する。また、本稿では、「人極図」を、中文出版社刊『劉子全書及遺編』(上) p.42から転載した。(次頁)



変更されている。周敦頤は、宇宙の生成・創造進化から語り起こし、そこから人間本性を確認し保全養成することへと転じている。一方、劉宗周にはこのような大問題をめぐる議論は無く、直接、人間本性の保全養成に向き合って議論を展開した。劉宗周は決して、個に内在する人間本性と形而上の道德精神との合一を追求することを放棄していなかったが、さらに一步進めて、形而上の道德精神が、個に内在する人間本性において、いかにして真正に養成され得るのかという問題へと転じた。つまり、道德的人生を成就する具体的な方法こそが、劉宗周の理論上・実践上の解決すべき根本問題となったのである。このため、「無極にして太極」を自らは論じず、宇宙から人生を談ずることもせず、表現を「無善にして至善」に書き換えて議論し、直に「人極」を樹立する方法を採ったのである。

「人極図説」は隱喩的の性質が強いので、直接的な分析はそぐわない。実際的には『人譜』「続篇(二)」即ち「証人要旨」が、「人極図説」に対する具体的論述であるので、両篇は合わせて解読するとよいであろう。(以下の引用文で、特に注記の無いものは、すべて「証人要旨」からのものである。)

第一句の「無善にして至善なるは、心の体なり」は、「性体」に対する確認であり、「人極図」の一番上の円を指している。いわゆる「心の体」とは、天地の気が変化して万物が生じる際に、個々に賦与される「天命の性」である。理論的に言えば、「心体」は「あれこれ処置調節をしなくても、自ずと準則を超えない」(『戴山学案』)ので、自然そのままであることがその特徴であり、人為性は排除される。このため、善とか悪とかいう表現をさしはさむ余地は無くなり、「無善」と称することができる。また、「心体」の変化流行は、過不及の無い中和なあり方をするので、この点からすれば「至善」でもある。「心体」が具有する至善性について言えば、それは、個に内在する「心体」と個を超越する普遍的な道德本体とが合一したものである。この意味からすれば、「心体」はまさしく「性体」であり、「心体」の養成は、「性体」の養成である。

では、「無善にして至善なる心体」とは、結局、何であろうか。劉宗周は、「心体」の本質的な内実は「意」であり、「意は、心が心である所以である」(『劉宗周全集』第2冊「答董生心意十問」)と考えた。なぜ「心体」に「意」という内実を賦与しなければならないのかと言えは、

単に「心」とだけ言えば、「心」は直径一寸ばかりの空虚体に過ぎない。「意」という字をそこに附して、始めて羅針盤の針が方角を指し示すのを見ることができるのである。(同上)

換言すれば、劉宗周の見地では、「心体」は、がらんどうの空虚体ではなく、定向性を兼ね備えた潜在意識でなければならない。このように、「心体」が本質的にこの「羅針盤の針」のような意向であるならば、「心体」を養成する工夫は意向を体認するところから始めなければならない。「心体」は「独」なので、「心体」の根本的な意向を体認するやり方が「慎独」である、と劉宗周は考えた。

ただ、劉宗周は「独なる本体はきわめて微かであり、どうして慎む余地などあろうか。ただ、独となっている時に、着手できる方法があるだけである」と指摘した。これもまた、彼がなぜ静坐法を一旦廃棄した後に改めてそれを採用したかについての原因である。なぜならば、独なる時にそれを慎む工夫を行うことは、それを静坐と区別することが難しいからである。だが、劉宗周は、静坐法には「禪に逃げる」事態を引き起こす可能性があると考えたので、特に詳細な解説を行うとともに、その名を「訟過法」に改めた。そして、独なる時に工夫を行うのはやはり難事であり、大多数の人から言えば、「心体」の顕現していない独なる時は閑居のようなものなのだから、劉宗周は、「動／静」という概念で「心体」を浮き彫りにしようとした。こうして、「無善にして至善」という第一段階から、第二段階へと移ることになる。

この段階において、劉宗周は、周敦頤の「太極図」に細かな変更を加えた。彼は、周敦頤の「陽の動／陰の静」を象徴する「太極図」（取坎填離図）を、動と静とが分離した二つの図に分けた。これが「人極図」の第二、第三の二つの円であり、それぞれ別々に解説を行った。劉宗周によれば、「天地の間に満ちているのはすべて気である。人の心も一気の流行に過ぎない」（『戴山学案』）ので、「心体」もまた陽動・陰静のレベルから順に体認をしていけばよい。これは、つまり、至って微かなる「心の独体」から、露わになっている感情と肉体へと、工夫を転換させることであった。

「心体」の変転、即ち意向が潜在から実在へと転換するとき、「念」が生み出され、「七情」もそれにつれて姿を現す。もしこの時に「念が其の初めの如」きである、即ち「心体」としての意向に合致するのであれば、この「念」から引き起こされる「情は、性に返」っている。「意」から「念」、「情」へという「動きには不善がない」ので、この「動きは静でもある」。この過程は陽の気が引き起こしている作用で、この過程を体認することが「幾を知る」ことに他ならない。意向が精神のなかで「念」と「情」とを引き起こすのであるから、外面の「容貌辞気」の端々にそれらが自然と現出することになる。もしも、「外に形あらわれる」容貌辞気と「内に誠じゆんすいである」念慮感情とが、符節のごとく合致するのであれば、外に形あらわれる過程は、そのまま人の「性命ほんしつ」と合致している。この時、「心性の体」としての意は、静というあり方をしているけれども、「動に妙合している」。この過程は陰の気が引き起こしている作用であり、この過程を体認することが「命を定める」ことに他ならない。陽が動き、陰が合し、それが人に現れるのだから、これは、先に内に誠じゆんすいとなり、その後外に形あらられるというものである。だから、ここでは、「太極図」が分離され、しかも陽が先に動き、陰が後で静となる形になったのである。ここに至って、「心体」は完全に、現実化された「性体」として顕現している。

これを承けて、第三段階に転じる。「心体」は「意→念→情→形」という階梯で展開するので、人がこの世、即ち社会生活に身を置くなかで、一切の「身命心性」に関連する問題は「まるごと一挙に到来する」ことになる。ただし、これらのあらゆる問題は、乱れてつかみ所が無いというのではなく、「五行に分かれて帰属し、おのずから位を定める」のであり、「父子に親有り、君臣に義有り、夫婦に別有り、長幼に序有り、朋友に信有り」という「五倫」のなかに、何よりも先ず反映されていくものである。本来、「学ぶ者の工夫は、慎独から始まり、心に根ざして外面に現れ、身体全体へと広がっていく。それは、自ずと事業へと

発出し」て、道を天下に広めることとなる。ただ、「五倫」は人にとって重大なものなので「ここにとりわけ力を注ぐ」べきだと劉宗周は考えた。ここでの工夫がすなわち「凝道」である。「人極図」中の第四の円はその象徴に他ならず、円内の五つの小円は「五倫」の隠喩である。

「天地の間に満ちあふれているのは、すべて我が父子・兄弟・夫婦・君臣・朋友である」ので、「この点について明晰に知り正当に対処する」ことは、おのずから「すべて君子がその身に負うべき責務となる」。ただし、「細々とした行いも慎重に行わなければ、大いなる徳を煩わす結果となる」。

だから、君子にとって、「仁」とは愛さないものがないことであり、「義」とは宜しくないものがないことであり、「別」とは弁別しないものがないことであり、「序」とは譲らないものがないことであり、「信」とは実でないものがないことである。ここに至ってこそ、「尽性の学」が、人倫を尽くし万物を尽くし、一貫していることが分かる。この段階になって、社会生活全体がやっとまとまると打ち出されたことになった。その道德実践の工夫は「考旋」と称されていて、第五の円に見えている。円内の多くの小円が象徴しているものは、社会生活のそれぞれの局面である。

最後に劉宗周が強調することは、善には果てが無く、君子は「善が有ることから始まり、不善が無いことで終わる」べきであり、このようにして始めて「人間完成の学」となる、という点である。この時、人の生命が置かれた状態は、実に孔子のいう「心の欲する所に従って矩を逾えず」の境涯であり、「心体」が原初の素朴なさまへと帰還しているのだから、最後の円は最初の円と（もちろん、実質的な境地としては比べるべくもないけれども）同じものである。

特に指摘すべきこととして、「証人要旨」は「人極図説」の読解を手助けするうえで十分に有益なものであるけれども、両者の間に存在する根本的な区別を断じて見逃してはならない、という点がある。「人極図説」の宗旨は、「心体」がもともと善であることを正面から強調し、人はこの「心体」を保全できるし保全しなければならない、とする。この「心体」に順って「念」を起し「情」を発し、「容貌辞氣」にそれを形あらわわし、「事業」へと発揮し、生活へと顕現させていって、保全に保全を重ねるのである。一方、「証人要旨」のほうは、「心体」が展開していく段階ごとに、それが善へも過ちへも展開していく可能性を有していることを、努めて指摘している。そのため、そこでは、過ちへと展開する可能性をいかに抑制し除去するかが重視され、ひいては、「改過」の力をそのまま利用して「遷善」を果たそうとさえしている。劉宗周の思想にあつては、この両者は儒学の欠くべからざる両面であり、彼は「人極図説」の最後で、次のように述べている。

「君子はこれを保全する」というのは、この〔『易』にいう〕「何をか思い、何をか慮らん」の心を保全することに他ならず、周子のいう「静を主として人極を立つ」がそれである。但し、その要旨は「善におもむき過ちを補う」ことに帰着するので、依拠するところは、「善悪を思わず」の宗旨とかなり異なっている。これが、聖人の学である。

儒学は、宋明時代の諸儒による推進を経て、全体的理論として、「本体－工夫」という安定した枠組みを基本的に形成した。だが、理学は自己の思想を明らかにしていくなかで、「意」を「心性の本体」の「已発」（発現態）と見なし、ひたすら「意」の已発（発現態）



未発（潜在態）というところで議論を行ったために、単に「本体」と「工夫」をバラバラに  
してしまっただけでなく、更に重大なこととして、儒学の道筋を狭隘なものに変えてしまう  
結果を招いた。この点を、劉宗周は非常にはっきりと見抜いていた。彼は言う。

学者たちは、一生をかけて、「念の起る／念の滅する」工夫を会得しただけで、こ  
れを儒門の極則などと口走る。そうして、この工夫よりも前の話は、仏教家にゆだね  
て口をつむぎ、この工夫以外の話は、権謀家に任せて口出ししなかった。かくして儒門  
を淡泊しょうきよくてきにしてしまい、これら二家から笑われることとなったが、われら儒家もまた二  
家を棄てて自立するということができなかった。このせいで、しばしば表向きは仏教を  
排斥するふりをしながら、裏では禪宗に逃げ込み、聖人の学を標榜しながら権謀の術を  
混ぜ込んだりした。虚無・功利の学説が横行して天下を乱し、聖人の学は伝わらな  
くなった。何とも悲しいことである。（『人譜雑記』一「知幾篇」後記）

このため、劉宗周自身の思想を集中的に反映させた作品である『人譜』は、工夫に重心を置  
いて書かれているけれども、理論上は〔本体と工夫の〕両者を併せて考慮し、双方向への発  
展を果たした。彼の思想の基調は、「本体」に関しては「善有りて過ち無し」と言い、「工  
夫」に関しては「過ち有りて善無し」とした。ただ、「善有りて過ち無し」の「本体」も、  
劉宗周はそれを一箇の虚体と捉えず、そこに「潜在的な意向」という意味を付け加えた。こ  
れは、本体に即して工夫を実践することを要求するものであり、「禪に逃げる」抜け道を封  
鎖したことになる。また、工夫を論じる際には、彼は「過錯」に焦点をあて、段階ごとにそ  
れを掲げ示したので、心学に固有の玄虚と粗雑とを徹底的に棄て去ることができた。

もちろん、相対的に言えば、『人譜』の主旨は、前文で述べたように、心学の流弊と邪説  
の挑戦に立ち向かうことにあり、その核心は、工夫を強調することにあつたので、『人譜』  
全体の重心は、人の過失を透視し克服することのほうに置かれていた。この点は、『人譜』  
全体の構成に反映されていて、「続篇(二)」の「証人要旨」は、正篇の「人極図」よりも詳し  
く、「続篇(三)」の「紀過格」は、「証人要旨」よりもさらに詳しい。それでも、劉宗周は臨終  
前にまだ満足せず、「紀過格」をさらに増補しようと考えていたのであった。

#### 4. 過失の生産とその分類

劉宗周は、「本体」論では「善有りて過ち無し」と言い、「工夫」論では「過ち有りて善無  
し」と述べたが、それは、以下のような彼の見方による。

古来、初めから出来上がっている聖人などいなかった。堯・舜でさえも地道な努力を  
怠らなかつた。その次のレベルの者は、ひたすら善に遷り過ちを改めて、聖人になろう  
とするのみである。（「証人要旨」）

工夫は「改過」から始められるべきであることが、疑問の余地の無いほど強調されており、  
過去の儒者のやり方と比べて、確実に、地に足がついている。ただ、劉宗周はこれを単なる  
修養開始の一方便と見なしているのではなく、更に多くの理論的な含意をそこにこめていた  
ように見える。

さきに言及した「証人」の六つの功課プログラムとは、即ち「一人でいる時間を厳かに過きざしして独  
る本体を体得する（凜閑居以體獨）」「念慮の動きを予測して幾きざしを察知する（ト動念以知幾）」

「威儀を正して天命を確定する（謹威儀以定命）」「人倫と実直に向き合い大道を一身に凝聚する（敦大倫以凝道）」「多くの善行を身に備えて適切にふるまう（備百行以考旋）」「善に遷り過ちを改めて聖人になる（遷善改過以作聖）」であるが、これらについて詳述した後、劉宗周は特に以下のように強調した。

前の五条の課題をクリアしていない者は、体中まるごと罪過である。前の五条の課題をクリアしていても、やはり体中まるごと罪過である。（同前）

これは、「工夫」論で「過ち有りて善無し」を強調することが、単に、切実で従いやすいメリットがあるという実践的配慮から為されただけのものだけということでは決してなく、人の本質に対するある種の観念的認定に近いものであるということを示し、非常に明確に表明している。我々は上文において、劉宗周の「人極図説」が、「心性の本体」の認定において、儒家に一貫する性善説を堅持していたことを確認した。だが、ここでは明らかに、劉宗周の論述が、その「本体に関して言えば、善有りて過ち無し。工夫に関して言えば、過ち有りて善無し」という思想を具体的な実践領域から超え出させてしまい、儒家に一貫する根本的な立場に関わる重大な理論問題を発生させてしまった。つまり、人間の本性は結局、善なのか悪なのか、あるいは善と悪とは共存するものなのか、という問題である。

もちろん、「人極図」は『人譜』の綱領であり、「心性の本体」に対するその解釈は、劉宗周思想の全面的な表現であるのだから、「心体」は善なるものと見なされるべきである。実際、ここで疑念を抱く必要はなく、劉宗周はいつもこのことを強調していた。例えば、彼は、「統篇(三)」の「紀過格」で各種の罪過を分類した後で、わざわざ以下のように述べている。

人はたとえ極悪の大罪を犯したとしても、その良心はやはり亡んではおらず、依然として聖人と同じである。ただ、悪い習慣が物事を台無しにしてしまうだけである。ちょっとでもこの良心を喚起したならば、わずかに輝く小さな光でも、あつという間に広がっていき、まるごと全て聖人である。（同前）

そうであるならば、上述した劉宗周の「体中まるごと罪過」の強調は、「心性の本体」レベルの問題ではなく、人の生存レベルの問題である。そして、善なる「心体」がどうやって「体中まるごと罪過」を引き起こすのか、という疑問は、かえって劉宗周が理論上必ず解釈を示さなければならない問題となった。この問題の解釈もまた、劉宗周は過失の発生に関連して回答している。

劉宗周は自ら問うた。

天命は流行し、万物はそれとともに無妄である。人はその天命を受けてわが心として  
いる。これを「本心」と言うのであれば、そこに何の過ちが生じ得よう。（統篇(三)「改過説(一)」）

劉宗周は、「気は理の先に在り」という観点に立っていた。気が理の先に在り、理は気の流行に頼るので、理は「心体」において実現し、気質のなかを貫徹している。この意味から言えば、人にはただ「気質の性」があるのみで、これとは別にいわゆる「義理の性」などは無いということになる。劉宗周は言う。

およそ「性」というものは、すべて気質を指して言う。「気質の性があり、義理の性がある」という人がいるが、それは間違いである。天地の間に満ちているのは気質の性

だけであり、その他に義理の性があるのではない。「氣質の理」と言えばそれでよいのであって、どうして「義理の理」と言うことができようか。(『学言中』、『劉宗周全集』第2冊)

実際、氣質のなかにもともと義理が含まれているのだから、人の「心性」は一元的に見ればよい。「心性の本体」に関する劉宗周の用語によれば、「心体」は「意」に在り、「意」は、つまり常に善を具えた定向<sup>ベクトル</sup>であり、この「意」こそが義理である。だから、この義理が「心体」に他ならず、また「性体」でもある。

しかし、この善なる定向<sup>ベクトル</sup>、即ち「義理」は、気の流行変化に付き従わなければならない、人の罪過はこの気の流行変化のなかで産出される。劉宗周は言う。

気の働きの消長する際には、過不及というばらつきが無いわけにはいかない。「過」があつて後に「不及」があるが、及ばないこともまた過ちである。過ちを犯し、妄がこれに乗じると、心の病となる。その発端は全く微かであるが、過ちの無い境地と比べれば、毛ほどの違いと済ますことはできず、結果は甚大な違いとなる。(続篇三)「改過説(一)」

ここで、劉宗周は、「妄」という非常に重要な概念を引き入れた。この「妄」により、劉宗周は、彼のある考えを表現しようとしているように見える。どういう考えかと言えば、罪過を引き起こすのが理でないことは言うまでも無いことであるが、それは気でもない。気は、消長する際に「動」というあり方をとるが、「過不及が無い」ということも、実は、流行変化のなかのある断片である。いかなる断片であっても、「動」のプロセスのなかから抽出され静態的に分析されるのであれば、完璧であることは不可能である。そのため、「過不及が無い」ということも、それ自体がある種の罪過と見なされるわけではなく、ただある種の機会を構成し得るだけである。禍いの真の元凶は「妄」である。妄が、原初の本体である理と氣に属さないことは明らかである。このような議論は、まぎれもなく、本体論上から罪過の源を徹底的に取り除き、動揺しない善なる「心性の本体」を確立したものである。儒学と天主教における、人間観の分岐は明白である。<sup>11</sup>

新たな問題は、妄とは結局何なのか、というものである。劉宗周は言う。

「妄」という字は最も解釈しづらい。指し示すことができるような病痛は無く、人の元気がたまたま虚となったような状態に過ぎない。しかし、もろもろの邪氣がここから侵入しやすく、これに冒された人は一生それに苦しめられ、薬で治療もできないので、最も恐ろしいものである。(『紀過格』)

明らかにこれは、完全に隠喩的な解釈である。この解釈によって我々が唯一確定できるのは、妄は、それと指し示すことのできる病いではないので、顕在する過失というよりは潜在的な精神状態である、ということだけである。この点は、劉宗周が引用する程子の「妄無きを之れ誠と謂う」という言葉に見ることができる。「妄」を訓釈することができないので、反対側の「誠」から解釈したのである。「誠」はもちろんある種の精神状態であり、「いわゆる其の意を誠にする者は、自ら欺むく母れ」(『大学』)とされる。だが、劉宗周はさらに進

<sup>11</sup> 【解題】や訳注で既に述べたように、パントーハ『七克』に代表されるキリスト教倫理を分析する章(第六章「《七克》:克性之謂性」)の後に、「西学」は置かれている。そこでの対比を要約すれば、「原罪」論に基づく(「性に克つ」ことを説く)キリスト教の人間観と「性善」説に基づく儒教のそれである。

んで強調した。

「誠」はやはり「妄」が無い状態の後にある。「誠」は「偽」の対義語であり、「妄」が「偽」を生じるのである。「妄」には形態がなく、ふわふわとした気に宿っている。

(「紀過格」)

換言すれば、「妄」とは人のある種の不良な精神状態であり、発生という点では、「誠-偽」に先じるものである。上述の「妄」の発生と関連づければ、「妄」は善なる心性の本来態と対比される精神状態である、と規定できよう。このような状態の性質について、劉宗周は「妄」字の下に、次の注釈をつけた。

独でありながら、その天から離れたものがこれ(妄)である。

ここでいう「天」は、状態として解すれば「天然」と訓釈でき、実体として解釈すれば、「心性の本体」を指し示すものである。だから、「妄」という精神状態は、善なる「心性の本体」と対立する、天然ではない人心の方向性である。心に方向性があることが「欲」であり、「妄」とはつまり人欲の芽吹きである。<sup>12</sup>

さらに進んで説明すべき点がある。劉宗周の思想において、「妄」は、その本質について言えば、人欲の芽吹きであるけれども、より重要な点は、それがまだ「念慮の起こっていない段階」にあるということである。簡単に言えば、「妄イコール欲望」なのではなく、「妄」は、欲望がまだ芽吹いていないけれども、その接近と誘発にさらされている状態に他ならない。このように、「妄」それ自体はもちろん過ちではなく、「もともと過ちの無いところから過ちを見出してきた」(「紀過格」)ものに過ぎないのである。ただ、劉宗周はそれでも「妄」を「微過」と定義し、「後のもろもろの過ちを蔵した」「妄の根」と見なしている。ここにおいて我々は、劉宗周が心理的なある種の凝視、即ち罪悪感を意識的に培養し確認しようとしていることを実感できるであろう。前文で明らかにしたことを振り返れば、この種の罪悪感はあるに、外在する個人的社会的反応のうえに建立されるのではなく、内在する先天的な善なる「心性の本体」(明代王学の観念でいえば良知)に依拠している自覚、および善なる「本体」から乖離したことで生み出される感覚である。同時に、この感覚は天主教の「原罪」とは異なっている。劉宗周は罪悪感を、現実におのれが生命の本来状態から乖離しているかも知れないということを各個人が認識し実感するところに打ち立てているけれども、天主教の「原罪」は、現実における個体生命から直接発生してくるものではなく、全くもって、現実の個体生命から遠く離れたある一つの事件から派生したものである。劉宗周の強調する罪悪感とは、人が真に客観的に体得するところに起因するが、天主教の罪悪感とは信仰に起因するものである。

このように自覚的に確立され培養された罪悪感とは、伝統儒学のなかにはなかったものであり、これはまさしく劉宗周が心学の流弊を取り除くために施した重要な処置であった。劉宗周の哲学は、「慎独」がその核心にあり、慎独の実践は「改過」にかかっていた。「改過」がもしそれだけに限られていたならば、外面的な印象批評に流れやすく、最終的には形式化に陥るだろう。「功過格」は、ある意味でこのような結果の反映であった。しかし、人の罪悪

<sup>12</sup>「西学」では、この後に、儒教と天主教の一致点が述べられているが、省略した。かいつまんで述べれば、「欲」それ自体は悪ではなく、それが「私」と結合することで「悪根」となるという『七克』の説明が、現実の「過失」に対する儒家の説明と基本的に一致している、という趣旨である。

感を確立し培養することによって、意識のなかで「心を正し、意を誠にする」という作用を起こすことができる。このように、「改過」は、逆向きから自己を抑制していく単純な工夫であるだけでなく、「心性の本体」に正面から接近していく過程でもあった。このため、罪悪感の確立と培養は、「改過」のために、理論上および実践上に打ち立てられた礎石であった。

「妄の根」の発生により、様々なレベルで様々な過失が現出することとなる。劉宗周は、この過失の形成に関して、「改過説(一)」のなかで直接、樹木や河川の比喩を用いて描写している。これは、パントーハの「七克自序」における、あらゆる過失の関係が一本の樹木で具体的に説明されている箇所と、同工異曲である。過失に対する劉宗周の分類は、外面的な特徴で言えば、「隠」と「顯」の区別を指標とし、内面的な特徴で言えば、「心性の本体」の各段階に対応して展開されている。後者については、前文で既に言及した。儒家思想史において、「改過」の要求は、もともと既にあったと言うべきであり、例えば、朱熹と呂祖謙が共同編集した『近思録』のなかでは、「改過及び人心の疵病」という個別テーマが特に設けられていた<sup>13</sup>。ただ、劉宗周のように、身心の過失について厳密で詳細な分類を行い、徹底した理論で貫徹しているものは、前例を見ない。そのことを明確にするため、まず劉宗周の『人譜』「続篇(三)」で区分されている過失を表として掲げ、その後、改めて分析を行う。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> そのまま直訳したが、具体的には『近思録』巻五「克治」を指していると思われる。

<sup>14</sup> 字数の都合で、表は原文のまま掲げることとする。前掲『陽明門下(下)』pp.166-171参照。

微過	妄		性体
隱過	溢喜、遷怒、傷哀、多惧、溺愛、作惡、從欲		七情
顯過	箕踞、交股、趨、蹶	足容	九容
	擎拳、攘臂、高卑任意	手容	
	偷視、邪視、視非礼	目容	
	貌言、易言、煩言	口容	
	高声、謔、笑、詈罵	声容	
	岸冠、脱幘、搖首、側耳	頭容	
	好剛使氣、怠懈	氣容	
	跛倚、当門、履闕	立容	
令色、遽色、作色	色容		
大過	非道事親、親過不諫、責善、輕違教令、先意失歡、先意失節、唯諾不謹、奔走不恪、私財、私出入、私交游、浪游、不守成業、不謹疾、侍疾不致謹、讀禮不慎、停喪、祭祀不敬、繼述無聞、忌日不哀、事伯叔父母不視父母以降	父子類。以子爲例、爲父而過可以類推	五倫
	非道事君、長君、逢君、始進欺君、遷轉欺君、官成欺君、不謹、罷軟、貪、酷、傲上官、陵下位、居鄉把持官府、囑托公事、遲完國課、脫漏差徭、擅議詔令、私議公祖父母官政事美惡、縱子弟出入衙門、誣告	君臣類	
	交警不時、聽不言、反目、帷薄不謹、私寵婢妾、無故娶妾、婦言逾闕	夫婦類。以幼爲例、爲婦過可類推	
	非道事豈、疾行先長、衣飲凌競、語次先舉、出入不稟命、憂患不恤、侍疾不謹、私蓄、早處分爨、侵公產、異母相嫌、鬪墻、外訴、聽妻子離間、貧富相形、久疏動定、疏視猶子、遇族兄弟於塗不讓行、遇族尊長於塗不起居	長幼類。以幼爲例、爲長而過可以類推	
勢交、利交、濫交、狎比匪人、延譽、恥下問、嫉視諍友、善不相長、過不相規、群居游談、流連酒食、緩急不相視、初終渝盟、匿怨、強聒、好爲人師	朋友類		
叢過	游夢、戲動、漫語、嫌疑、造次、乘危、繇徑、好閑、博弈、流連花石、好古玩、好書畫、床第私言、早眠宴起、昼處內室、狎使婢女、狎妓、俊僕、畜優人、觀戲場、行不避婦女、暑月袒、科跣、衣冠異制、懷居、輿馬、饕餐、憎食、縱飲、深夜飲、市飲、輕赴人席、宴會侈靡、輕諾、輕假、輕施、與人期爽約、多取、濫受、居間爲利、獻媚当途、噪進、交易不公、拾遺不還、持籌田宅方圓、嫁娶侈靡、誅求親故、窮迫連年債負、違例取息、謀風水、有恩不報、拒人乞貸、遇事不行方便、橫逆相報、宿怨、武斷鄉曲、設誓、罵詈、習市語、稱綽号、造歌謠、傳流言、稱人惡、暴人陰事、面訐、譏議前輩、訟、終訟、主訟、失盜窮治、捐棄故旧、疏九族、薄三党、欺鄉里、侮隣佑、慢流寓、虐使僕童、欺凌寒賤、擠無告、遇死喪不恤、見骼不掩、特殺、食耕牛野禽、殺起蟄、無故拔一草折一木、暴殄天物、褻瀆神社、呵風怨雨、棄毀文字、雌黃經伝、讀書無序、作字療草、輕刻詩文、近方士、禱賽、主創庵院、拜僧尼、假道学		百行
成過	崇門	微過成過曰微惡	克念改過
	妖門	隱過成過曰隱惡	
	戾門	顯過成過曰顯惡	
	獸門	大過成過曰大惡	
	賊門	叢過成過曰叢惡	
聖 域			

表で列挙されている項目が引き起こす最初の、そして最も強烈な印象は、人の内心の活動と外面の行動の中で起こる過失に対して、劉宗周が微細な観察と体得をしているということであるが、それ以上に重要な点は、それらが雑然と秩序無く並べられているのではなく、整然と秩序だった様相を呈していることである。このような秩序性は、二つの点に反映されている。

第一に、明快な順序である。この順序を確定する根拠は、もちろん劉宗周が考えた「心性の本体」の展開過程であり、その本質はやはり儒家の伝統の、内から外へ、個体から集団へという慣習的論理の反映に過ぎない。ただ、劉宗周がここで果たした重要な理論的貢献は、『大学』に代表される「物格る→知至る→意誠たり→心正し→身修まる→国治まる→天下平らか」という論理を正面から強調する儒家の伝統方式を改変し、逆向きの方式、即ち人の過失の認定という角度からこの過程を展開するやり方をとったことである。このような逆向きの展開が実践において生み出す重要な機能は、自己の最も基本的な行為の際に、明確な方法（焦点がしっかり合わされた改過）によって人が工夫を実践できる、ということである。

第二に、段階間の移行に対して自覚的で明確な解釈がなされている。劉宗周は、「微」「隱」「顯」「大」「叢」「成」という六つの「過」は、前後の間に因果的な連鎖が存在しており、そこを進んでいくことは、前に述べた「心性」の展開と同様であり、異なっているのは一方が正方向、一方が逆方向を取っている点だけである。六つの「過」全体の間にも原因となり合う関係が存在するため、道徳実践する個体について言えば、どの節目から切って入ったとしても、すべて上下に貫通することができる。

もしこれらの二点を『七克』と比較したならば、『人譜』と『七克』には極めて相似した共通点があることを、はっきりと見て取ることができる。両者はともに、人の道徳実践の方法を、自己の過失的行為を自ら矯正するところに置いている。人の過失行為はすべて内から外へと展開し、人の行為は原因分析を通して序列化することができる。『太上感應篇』<sup>15</sup>を見れば明らかのように、「改過遷善」という道徳実践の方法、および人の過失行為を指摘説明するやり方は、中国の文化伝統のなかに早くから存在していたけれども、過失行為の指摘説明は何らかの行為理論による下支えを具えてはおらず、単なる羅列に過ぎなかった。行為理論という前提を欠いた「改過遷善」は、形式化した道徳教化に過ぎず、倫理的規範へと導かれることは無い。パントーハの『七克』は、明らかにこれとは異なり、人の過失行為に対する分析が完全にある種の行為理論を構成しており、そこでは、人のあらゆる行為が一つのシステムを構成していた。その「改過」思想は、言うまでもなく天主教の教義に基づいており、しかも、ある種の倫理的規範（人の本性は悪であり、改過から着手し、逆向きに進んでいって、本性の悪を克服し尽くす境地にそのまま至る）を導き出していた。『人譜』の思想的立場は依然として儒家であり、完全に『七克』と同じというわけではないけれども、過失行為に着目して同じく「改過」から着手し、同じく逆向きに進んでそのまま人生を成就させようとする等、総体的な倫理的規範としては、まぎれもなく『七克』と極めて大きい相似性を具えていた。

ここで再び、『人譜』で呈示されていた人の過失行為の因果連鎖を振り返りたい。最初に、

<sup>15</sup> 南宋時代に成立したとされる善書。注4で言及した『陰騭録』参照。

七情の「隱過」を見てみよう。劉宗周の七つの「隱過」に対する定義を細かく鑑定したならば、彼が、「溢喜」「遷怒」「傷哀」「多惧」「溺愛」「作悪」「縦欲」というように、七情に全て限定詞を附していることが分かる。それらの意味は非常に明確であり、中庸を失った状態を表している。これは、劉宗周から見れば、人情それ自体と「心性」とが、性質上は同じく善に属していることを意味している。ここで劉宗周は「情」を承認しているが、それは、パントーハが「七克自序」で「欲」を肯定していたことを想起させる。実際、劉宗周とパントーハはどちらも、道德規範の樹立に力を注いでおり、いわゆる「改過」は、道德規範のために逆向きから引かれた一本のボトムラインに他ならない。本来、このような思想構築は、客観的には禁欲主義の様相を呈し、生命の感性的側面は抑圧されがちである。『人譜』と『七克』にこのような特徴がないわけではないが、パントーハも劉宗周も、具体的な論述のなかでは、生命の感性的側面について留保した。

その次は、五倫の「大過」である。六つの過ちの定義について、劉宗周は次のように説明している。「念慮がまだ起こらない状態で隠れていて、茫漠として名付けることができない」ことから「微過」と呼び、「過ちが心にあり、隠れて姿を現さない」ことから「隱過」と呼び、「身に授かっている」ことから「顕過」と呼び、「過ちが家国天下レベルである」ことから「大過」と呼び、繁多なことから「叢過」と呼び、既に衆悪の門となってしまうことから「成過」と呼ぶ。この六つの過ちの定義から容易に見て取れるのは、「大過」の定義の根拠がやや特殊なことである。それは、過ちの状態ではなく、その危害の程度に基づいている。さらに進んで、劉宗周の「大過」に関する配列を観察すると、「家国天下」とはいうものの、「国」と「天下」は仮に置かれたものであり、「家」こそが、彼の関心の真の焦点であったことが分かる。劉宗周の改過の実践において、家庭の地位は非常に重要であり、それは彼が「道に背くことは、大抵どれも五倫の秩序が守られないことから生じる」と考えていたからである。さらに「家国天下」の一体性を顧みるならば、「家」の重要さとは、個体が社会化する過程における仲立ちである点にあると言えるだろう。この思想を、『七克』に見ることはできない。『七克』は、アンソロジー的に様々な事例を羅列して修身を説明しているが、『人譜』の「五倫」のような問題は少なく、純粋に個人の修養の角度から展開されたものが多い。このことは、『人譜』と『七克』が同じく道德実践を論じているけれども、世俗性と宗教性の違いが非常に顕著であることを説明するものである。

最後は、「衆悪の門」となってしまう「成過」である。ここでは、「過」を表す新概念が導入されている。それが「悪」である。「過」と「悪」との本質的な区別については、諸悪に対する劉宗周の定義、例えば上の表に出ていた「微過が過と成ることを微悪と言う」という表現を見ると、「成る」という現実化の過程に力点があった。このことは、劉宗周思想のなかで、「過」は人々が工夫を実践する時に用いる虚構の標的であり、非現実的な存在に過ぎないが、一旦それが潜在的なものから現実のものへと転化すれば、「過」はもはや「過」ではなく、「悪」となっている、ということを表している。「過」と「悪」とは、程度の違いではなく、存在方式の違いである。そして、問題のポイントは、「過」が現実のものでないから軽視されているということでは決して無く、逆に、このような潜在的な「過」を改正するところに工夫の実践があるという点にあった。劉宗周が提出した「改過」の思想は、その根本の目的が現実の過失に向けられていたわけではなく、精神のなかで「克念改



過」の意識を培養しようとするものであった。この点は、前文で述べた罪悪意識を培養しようとする方向性と密接に関わっている。努力して培養しようとするこの意識について見ただけでも、『人譜』がすでに道德実践の倫理学の領域を超え、準宗教的な色彩を表現していたということを、認めないわけにはいかないだろう。

「過」と比べ、劉宗周は「悪」に対して明らかに痛烈な憎悪を示しているが、これは、諸悪に対する彼の隠喩的表現、即ち「祟」「妖」「戾」「獸」「賊」といった呼称に見て取ることができる。これらの隠喩的表現には、現実の「悪」に程度上の区別が存在するという考えが反映されているかのようで、興味深い。例えば、「叢悪」は「賊」で譬えられ、「大悪」は「獸」で譬えられているが、「賊」と「獸」には当然区別がある。「祟」「妖」「戾」もまた同様である。これらの区別は、劉宗周が「過」を議論した時には、明確に表現されていなかったものである。

以下の点も指摘しなければならない。劉宗周はもちろん「悪」に対して明らかに痛烈な憎悪を示しているけれど、この種の憎悪の強烈さが、劉宗周に「人の本質は善である」という確信を失わせることは、結局の所なかったのである。だから、彼は諸悪を解明した後、引き続き以下のように強調している。

人はたとえ極悪の大罪を犯したとしても、その「良心」はやはり亡んではおらず、依然として聖人と同じである。ただ、悪い習慣が物事を台無しにしてしまっただけである。ちょっとでもこの「良心」を喚起したならば、わずかに輝く小さな光でも、あつという間に広がっていき、まるごと全て聖となる。

これは非常に明確な、そしてまた重要な表明である。劉宗周はもちろん「改過」を強調しているが、依然として人の「良心」の存在を確信しており、人の救済が自我の覚醒に依存しているので、彼の立場はやはり儒家の立場であった。

上述の点以外に、過失の分類に関する劉宗周の別の特徴として、個人の行動のために倫理規範を全方位的に制定した点がある。「叢過」は「その前の微・隱・顕・大という四つの過に連座して現れてきた」ものであり、全面的に規範を喪失した個人の行為がそこに集中的に反映されているので、ここでは、「叢過」を重点的に議論しよう。列挙されている「叢過」の項目は百にも及ぶが、劉宗周の言い方に従えば、これはただ「それぞれ分類して、概ね百を基準にした」だけであり、具体的な行為における全ての過失というわけではない。劉宗周が「叢過」全体を列挙するやり方は、「最初に『独を慎む』関門から始め、『色・食・財・氣』に大小の縛りをかけ、最後は学問で締める」ものである。

今日の慣習的な用語で大まかに分類するならば、「叢過」は無意識的行為と意識的行為とに分けることができる。「叢過」前半の「游夢、戯動、謾語、嫌疑」は無意識的行為の典型と見なすことができ、「故無く一草を抜き一木を折る」「風を呵し雨を怨む」などといった行為は無意識的行為の変種と見なすことができる。意識的行為については、劉宗周は基本的に二つの方面から類別している。一つは個体的な行為、もう一つは交際の過程で発生する行為である。個体的な行為のなかで、劉宗周は主に個人の生理的欲求と精神的欲求に照らして例を挙げている。前者は「好閒」「蚤く眠り晏く起きる」「暑月に袒す」等であり、後者は「詩文を軽刻す」「道学に假る」等である。比較すると、交際の過程で発生する過失について、劉宗周のあげる例はかなり多く、日常生活全体をカバーしているかのようである。劉宗周の

分類が厳格でないことに疑問の余地は無いけれど、『太上感應篇』と比べれば、間違いなく発展したものである。人の行為に対する認識の角度からすれば、『人譜』は、『七克』と比べても、より意義深い。

行為研究における多くの問題のなかで、行為が自発的なものに属するのか、習得したものに属するのかを分析することは、極めて重要である。前文に引用した「人はたとえ極悪の大罪を犯したとしても、その良心はやはり亡んではおらず、依然として聖人と同じである。ただ、悪い習慣が物事を台無しにしてしまうだけである」という言い方に拠るならば、劉宗周は「習得」説を主張するものであるが、彼はこの点について何か論証を行っているわけではない。これは、明らかに、彼の観念体系のなかに、「心性はもともと善である」ことが一つの公理としてあったからである。

劉宗周は身心行為の過失に対する分類を通して倫理規範を確定したけれども、形式上から見れば、その規範は、感覚的なもの、もしくは教義化したものであった。言い換えれば、劉宗周が呈示したものは、単なる常識的な道徳法則に過ぎず、独立した道徳哲学を構成するには不十分であるかのように見える。ただ、このような理解は、明らかに妥当性を欠いている。なぜならば、劉宗周の営みは、儒家の道徳哲学の伝統を受け入れることを基礎にして展開していたからである。この伝統によれば、人の身心行為の正当性は、決して、いかなる外在的な目的にも訴えることはせず、「心性の本体」の徳性、およびこの徳性によって決定された義務に基づくものであった。これは、儒家の義務論的道徳哲学の標識であり、この種の正当性あるいは徳性は、直覚的に認識できるものであると見なされた。劉宗周の「改過」思想は、単独で抽出されると、確かに感覚化と教条化という特徴を有していたけれども、儒家、特に晩明における価値体系の解体という背景のなかにそれを入れて認識し、同時に天主教の著作である『七克』が呈示した倫理学規範とつなげてみたならば、劉宗周『人譜』の解明した「改過」思想が果たした巨大な貢献は、高く評価されるべきである。

## 5. 改過の方法

「改過」の方法については、劉宗周の、人の過失が幾重にも顕現していく過程に関する詳細な叙述のなかで、それぞれに対応する形で説明されていた。たとえば「微過」であれば、「妄」を言葉で表すことができないので、「改過」の方法は、ただ、ある種の罪悪意識を培養し確立していき、常に恐れ慎み、「独を慎」んでその「天真」を保つのみだ、とされていた。「隱過」では、七情の動きのなかに顕現し、「溢」れたり「<sup>ほしいまま</sup>縦」となったりするけれども、それはやはり「直前の微過に連座」してきたものであり、「微過の本当の姿がここに現れている」のだから、「改過」の方法は「微過をまずはきれいに消し去った後で、このことに取り組みばよいだけ」である。この基本的な方法に対して、劉宗周は『人譜』の後に附された「改過説(-)」のなかで明確な説明を行っている。彼は「微過」を論じて、以下のように言う。

その発端は全く微かであるが、過ちの無い境地と比べると、毛ほどの違いと済ますことはできず、結果は甚大な違いとなる。樹木で譬えると、根本から幹、幹から梢というような、水で譬えると、源泉から溢れ、穴いっぱいになって流れ出て、やがて海までた

どり着くようなものである。だから、「ちよろちよろとした流れでも止まなければ、やがて大河となるだろう。細々とした芽生えでも絶えなければ、やがて斧でなければ倒せない樹木となろう」<sup>16</sup>と云うのである。だから、君子は微かなものを慎み防ぐのである。微かなものを防ぐのだから、常に過ちに気づき、常に過ちを改める。すぐさま「隱過」にそれを適用して、その念慮が過ればその念慮からすぐに改める。さらに「顕過」に引き継いで、その身が過ればその身から改める。さらに「大過」に引き継いで、その境遇が過ればその境遇で改める。さらに「叢過」に引き継いで、やっていることが過れば、やっているはしから改める。改めれば、過ちの無い状態に戻り、喜ばしい限りである。過って改めないことを「過ち」と云うのである。

ここで容易に気づくことだが、劉宗周のこの基本的方法の核心は、「改過」の具体的な方法を提出することではなく、過失の生産と拡大の過程をはっきりさせることにある。換言すれば、劉宗周思想において、過失を一層一層すくいあげ指摘していくことが、実質的には、過失を改正することに他ならず、「知過」即ち「改過」であった。

明らかに劉宗周はこの方面で、王陽明の「知行合一」説を継承し肯定している。だが、別の方面では、彼とパントーハが、「改過」の具体的方法における相似性を示していた。「知過」即ち「改過」という思想を、劉宗周は、『人譜』の後に附された「改過説(三)」のなかで力をこめて論述した。「過ちを知ることは難しくない。過ちを改めることが難しいのである」という観点について、劉宗周は強調する。

「知る」ことと「行う」こととは一つの事柄に他ならない。「知る」ことは「行う」ことの開始であり、「行う」ことは「知る」ことの成就である。「知る」ことは審らかに「行う」ことであり、「行う」ことは実際に「知る」ことである。だから、「知る」と言えば、「行う」とわざわざ言う必要は無く、「行う」と言えば、「知る」とわざわざ言う必要が無いのである。(「改過説(三)」)

ただし、劉宗周は、過ちを「知ることを肝要と見なし」、「知には真の知だせいと嘗の知がある」と指摘した。いわゆる「真の知」とは「本心の知」である。劉宗周は顔回の例を挙げた。「顔子は自己に善くない点があれば、それを知らないということではなく、それを知っているのに不善を繰り返すということもなかった。『繰り返し行わない』という『行』があつてこそ、『知らないことはない』という『知』があり得る」。だから、「本心の知」は「行」のなかを貫徹する「知」であり、「知」と「行」とは分離せず、「知イコール行」である。いわゆる「嘗だせいの知」とは「習心の知であり、先に知ってその後に行う」もの、「知」と「行」とが分離したものであって、常人の知はこの部類に属している。機能の点でも、「真の知」と「嘗だせいの知」とは同じではなく、「真の知は明鏡が面前に懸かっているようなもので、ひとたび照らせば永遠に照らし出す。嘗だせいの知は一瞬の稲光のようなもので、目を移せばたちまち消える」のである。ただし、劉宗周は「嘗だせいの知」の価値を否定することはせず、「学者は嘗だせいの知から真の知へと進めばよい。これが、致知の方法である」と考えた。ここにおいて、「改過」の方法は、実質的に「致知」の方法へと転換された。「致知」の方法に対して、劉宗周は「『大学』の『致知は格物に在り』とは、まさに『単に知るだけではなく、本当に実践する

<sup>16</sup> 『孔子家語』観周篇の語を踏まえた表現。

ことである』という意味である」と考えた。つまり、「致知」の方法は実践に在り、「行」に在りと説いたのである。本来、「真の知」（改過）は「行」を貫徹する「知」であったが、結果として、「致知の法」（改過の法）も着実にやることが必要なのであるから、劉宗周は理論的に同語反復に陥ってしまったかのように見える。

ただ、実際には、このように理解すべきではない。修養の実践に関して、劉宗周は「誠意、正心、修身、齐家、治国、平天下」という多くの局面を貫徹したけれども、この多くの局面はすべて「誠意正心」から発生するものであった。このように、「致知の法」はもちろん「知」にあるだけでなく「行」にあるのだけれど、この「行」は、実際の行為のレベルで展開するものを主に指すのではなく、まずは「心性」のレベルで進行するものであった。このため、「真の知」の内実に含まれている「行」とは、実質的には「心性」が自らを明らかにしていく過程に他ならない。劉宗周が『人譜』付録の「改過説(二)」のなかで論述していることは、この点である。

人心が真から妄へと移り変わっても、妄という実体があるわけではない。単に、明から暗へと移り変わっただけのことである。暗であれば妄が出てくるのは、魑魅が昼間には見えないようなものである。しかし、過ちがあっても自分でそれを知らないという人はいない。「本体」の明がずっと止むことがないからである。……だから、君子は明のなかでこの<sup>めざま</sup>提醒の法を用い、たちどころに拡充していくのであるが、その成果はやはり明のなかにある。ところで、孔夫子は「内に自ら<sup>さ</sup>訟む」とおっしゃった<sup>17</sup>。これは、十分に力を尽くしたように思っても、それでも、「原告と被告がともに出廷し、死にものぐるいで敵対する」ように、ただ十分に明白となることを求めるのみ、ということである。明白にさえなれば、何も問題は無いのである。

このことから分かるように、劉宗周「改過」説の力点は、やはり「心性」の面で修養実践することであった。儒家における理性の運用が、人の意識の発生を明らかにしようと努力するところにあり、天主教倫理学における理性の運用が、人の意識の対象として存在する事物を分析するところに重きを置いているとするならば、ここでは、前者の特色が明確に看取できよう。そして、劉宗周は「過ちを知る」過程を内省の過程へと接近させたため、改めて自身の「訟過法」即ち「静坐法」を用いることとなった。

静坐法について、劉宗周はかつてそれを廃棄したことがあったが、それは、ある人が「この説は禅学に近い」と批判したからである。しかし、彼は、「改過」の鍵が「心性」を自ら明らかにすることであり、そうであるのならば、静坐法は、行って構わないばかりか有効な方法ですらある、と考え直した。もちろん、「静坐」を「坐禅」と区別することが、理論上の前提の一つである。この区別において、劉宗周は、高攀龍の見解に同意した。

最近、高攀龍先生が「静坐説」二篇を記された。一つは険しい断崖から手を離すようなやり方で、もう一つは細心に注意して着地するやり方であるが、先生は最終的に後者を基本とされた。（「訟過法（即静坐法）」）

前者が禅で、後者が儒家の省察であることは明らかである。劉宗周にとって静坐とは、何もしないことでは決してなく、「改過」の力で、妄を駆除して真へと立ちかえる、慎重で地に

<sup>17</sup> 『論語』公冶長篇の語。

足のついた工夫であった。劉宗周は一度棄てて再び用い、しかも「静坐」を「改過自省」のための方法に限定したけれども、それは、彼以前の宋明儒学の実践論を、より篤実な方向に展開したものであった。

しかし、劉宗周の静坐の過程の描写に関しては、それが反映している思想的意義はそれだけではない。煩をいとわず、彼の「訟過法」<sup>18</sup>を引用しよう。

一本の線香と一椀の水を清潔な台の上に置き、座布団を下に敷く。夜明け方になってから、足を組み手を整えて一人座し、息をひそめて居住まいを正す。おごそかにしている間、真っ赤な炎に照らされるように審問され、かねてからの自己の疚しい気持ちは、はっきりとさらけ出される。その時さらに戒めの声が聞こえ、「お前は、もちろんまぎれもなく人間である。それなのに、足をふみはずして、獣になったり鳥になったりする始末。様々な墮落に、ああ、なぜ至るのか」とおっしゃる。それに対し「はい、そのとおりでございます」とお応えする。さらに十個の目で見られ、十本の手で指さされ、そのどれもがこのような言葉を投げかけてくるような状態となる。それに対しても「はい、そのとおりでございます」とお応えする。そのとき、胸が苦しくなり、小さな星のような汗がひどく流れだし、赤い光が頬に現れ、自ら首かせ・手かせ・足かせをはめられたような状態となった。身震いして躍り上がり、「これは私の罪でございます」と申し上げた。するとさらに「いい加減な気持ちで罪を認めてはならぬ」と戒めの声がした。私は「滅相もございません」とお応えした。しばらくすると、一筋の清明な気がゆっくりと差ってきて、まるで太虚と向き合っていて、この心が太虚と一体となったかのようにであった。かくして、ここまでのことは全て妄縁であり、妄なのだから真ではない、ということが分かった。ひたすら真なるままに、清浄透明であり、迎えようとしても来るものは無く、付いて行こうとしても去るものは無い、こうであってこそ却って本来の真なる姿である。この時にちょうどこれを保全すればよい。塵妄がいきなりわき起れば、そのたびに吹き飛ばしてしまえ。さらに保全せよ。塵妄がわき起れば、吹き飛ばすのだ。そんなことを何度か繰り返して、「忘」することも「助長」することもなく<sup>19</sup>、その成果がどうのこうのと問うてはならぬ。一瞬の間に、身支度を調べて立ち上がり、門戸を一日中閉めて過ごすのである。

明らかに、劉宗周は、単に抽象的に静坐法を紹介しているだけでなく、彼自身の体得した世界へと融け入っている。このイメージの体得過程のなかで、二つの点が注意に値する。

第一の点は、自省の過程において、自省する者のうえに超越する啓示者が、あたかも存在しているかのような点である。即ち「真っ赤な炎に照らされるように審問され、かねてからの自己の疚しい気持ちは、はっきりとさらけ出される」のは、自省する者と対話をしている存在者によってである。このことについては、二つの解釈ができる。一つは、劉宗周の「改過」思想は、最後の手段として、晩明に中国に伝来した天主教に接近したのであって、瞑想や自省が修養の出発点であったとしても、最終的な覚醒は外在的な啓示に頼っている、という解釈である。もう一つの解釈は、劉宗周の「かくして、ここまでのことは全て妄縁<sup>20</sup>であり、妄なのだから真ではない、ということが分かった」という発言、および宋儒よ

<sup>18</sup> 前掲『陽明門下（下）』pp.172-173 参照。

<sup>19</sup> 『孟子』公孫中上篇の語を踏まえる。

りこのかた力をこめて強調されてきた「天地の性／氣質之性」という理論に拠るならば、「妄」と「真」とは、別々に存在する二つの実体なのではなく、単に同一実体の異なる存在状態に過ぎない、というものである。自省者を問いたす存在者は、自己の外に超越している存在なのではなく、「妄縁」に陥った「我相」と区別される真正の我に他ならない。確かに、劉宗周は儒家の立場を明確に堅持していたので、自己を救済する主人はあくまでも人であると考えていたはずである。筆者は後者の理解を取る。

だが、以下の点も認めないわけにはいかない。劉宗周の静坐法は、儒家の立場にもとづく内省に他ならないけれど、外面的な形式としては、キリスト教が提示し続けてきた、信徒が敬虔に祈祷する時には<sup>かみ</sup>上帝からの啓示を享受できるという話と、極めて相似するところがある。晩明に伝来した天主教は、すでにトマス・アクィナスのスコラ哲学の洗礼を受けていたため、方法のうえで論証に偏重しており、啓示を重んじるアウグスティヌス神学とは異なっていた。このことは、マテオ・リッチ、パントーハ、ジュリア・アレーニの著作から見て取れるが、これは、啓示という方法が全く無いということではない。事実、神父たちが社会の一般人に伝教する際には、天主教の啓示神学の内容がやはり明らかに用いられており、この点は、南京と福建の教案の史料からも実証することができる<sup>21</sup>。

注意を要する第二の点は、自省の過程が完全なる神秘主義への発展の階梯を具えているという点である<sup>22</sup>。いわゆる神秘主義は、予感・直覚・洞察・予知および感覚器官を超えた感覚といった曖昧で不可思議な「異常」感情ではなく、また、顕著な情緒あるいは夢中といったことを特徴とする宗教感情、例えば帰依の興奮、お告げのもたらす激情、敬虔な熱意といったものでもなく、一種の「統一の感情」に他ならない。この「統一の感情」は、儒家の言葉を用いれば、まさに「天地は我と心と同じくし、万物は我と体と同じくす」という感覚であり、劉宗周の「この心が太虚と一体である」という発言もそれに当たる。劉宗周の「改過」思想が果たした貢献は、まさしく、彼の静坐法のなかで、この統一感の獲得の過程を明確に三段階に分けて論じている点にあった。つまり「浄化」（「足を組み手を整えて一人座し、息を閉じて居住まいを正す」「塵妄がいきなりわき起これば、そのたびに吹き飛んでしまう」というのはその描写に他ならず、その特性は痛み苦しいものなので、「我が胸は苦しくなり、小さな星のような汗がひどく流れだし、赤い光が頬に現れ」る状態になる。ただ同時にまた達成感もあり、「躍り上がって奮い立ち」というのがそれに他ならない）、「啓発」（「真っ赤な炎に照らされるように審問され、かねてからの自己の疚しい気持ちは、はっきりとさらけ出される」という感覚、および「妄我」と「真我」との対話）、そして最後の統一（「一筋の清明な気がゆっくりと差してきて、まるで太虚と向き合っていて、この心が太虚と一体であるかのようであった」という三段階であり、これにより、儒家伝統の「心を明らかにし、性を修める」過程のような、極めて真実で極めて明快な筋道を世人の面前に展

<sup>20</sup> ここでは、「西学」の点の切り方に従って訳したが、『陽明門下（下）』は、原文の「是妄縁妄則非真」について、最初の「妄」と「縁」の間で点を切って「妄縁」と読まず、「縁」字を下の「妄」にかけて「妄に縁ればすなわち真にあらざるを」と訓じている。

<sup>21</sup> この点については、『西学』第五章「為何破邪与如何破邪」を参照。

<sup>22</sup> 何俊氏は、ここで、梅多とカ霍の共著『宗教心理学』（四川人民出版社、1990年）を参考文献として掲げている。Mary Jo Meadow & Richard D. Kahoe, *Psychology of Religion*, HarperCollins College Div, 1984 の中国語訳であろう。（訳者はどちらも未見）

開し、これに従って進むよう人を導くことができた。この点に関し、劉宗周は非常に自覚的であり、「訟過法」の末尾に補充して、以下のように述べている。

陸子は「涵養が主人で、省察は奴婢だ」と言った。いま、鈍機の人のために方法を設けたので、先ずはその奴婢のために「訟過法」を身につけていただきたい。しかも劉宗周はさらに進んで強調し、「このほかに、いわゆる涵養の門戸が別にあるわけではない」と言い、心学が「禪に逃げる」可能性を、徹底的に塞いでしまったのである。

## 6. 結語

ここに至って、劉宗周の「改過」思想は、全面的にその姿を現すことになった。その姿を見れば、劉宗周が根本的な立場においては儒家の伝統を始終堅持していたけれども、思想の留意点が先代の賢者たちと大きく趣を異にしていた、ということが分かる。宋明儒学の殿將として、人の過失を分析すること、「改過」を通じて道徳生活を再建することは、劉宗周哲学の精神の在処ありかとなった。現実の中の人間に過失が普遍的に存在することは、儒家が目を背けたことのない事実である。しかし、儒家哲学は「心性の本体はもともと善である」という立場に偏重し、現実において完全な「心性の本体」を強調し、同時に「礼」は時代の変遷によって容易にその行為規範としての有効性を失ってしまいがちなので、儒家自身の発展につれて、実践における相対主義が容易に引き起こされてしまうことを免れなかった。そのため、劉宗周は、人の心性行為の自然な展開に依拠しつつ、人がこの展開の過程で過失を生み出す可能性が普遍的に存在している点について全面的に反省を加えた。彼は実に、現実の道徳生活のために、警戒線を一揃いあらかじめ設けたのであった。

もしこの警戒線それ自体に着目して論じるだけであれば、人の過失に関する、一層一層展開する劉宗周の論述は、性質上、普通の「族譜」にみえる訓戒と異なる点がないことは間違いない。たとえ『人譜』中の表現のほうありかがより系統的であったにしても、である。『人譜』の「改過」思想は、その精神の真正なる在処が、人の過失を単純に羅列した点にあるのではなく、過失を羅列する形式の背後に潜んでいる行為の帰属理論にあった。『人譜』中に見える人の過失の配列は、言葉で表現できない「微過」から数多の明白な「叢過」へと展開していくが、現実生活において人が感受するのは、こまごまとした「叢過」が最初である。劉宗周の叙述は、このような多くてこまごまとした過失を一層一層推し究めていくと、最初の源頭にそのまま行き到る、と指摘している点にこそポイントがある。これにより、行為の帰属理論は、劉宗周の「改過」思想を、普通の訓戒と同じく単に人の行為を導くだけの操作に止まることはなく、精神上に罪悪意識を培養することを強く主張するものへと展開させた。このことと対応して、劉宗周が提出した「改過」の方法は、実質的には二つのレベルに区別・対応されるものでもあった。

もちろん、劉宗周は、自己の思想の傾注点を「人の過失の分析と改正」に置いていた。これは気まぐれな選択などではなく、晩明時期における中国社会の主流思想であった儒家思想に出現した内部分裂、およびこの分裂と様々に照応し合った「化外」思潮（仏教、道教、キリスト教）の衝撃に正面から向き合い、それに対して示された回答であった。ただし、儒家思想史の展開について言うならば、およそ思想史における真正に意義のある創造は、単純に

過去の楽曲（これは単に儒学の伝統思想に既存のものだけでなく、儒学に対して挑戦を示した異質思想も含んでいる）を繰り返し再演することによって出来上がるものでは決してない。既存の思想伝統とそれに反対する思想を含んだあらゆる資源を継承する基礎の上に、新たな楽曲を書き継がなければならない。ここまでの討論に拠れば、劉宗周はまさしくこの点を成し遂げた。儒学の本質を究明し「邪学」を拒絶することが、もちろん劉宗周が「改過」思想を提示した直接的な目的ではあったけれども、「改過」思想は、分裂する晩明の道德哲学に対処した総括として、儒学思想に対する継承と異質思想に対する消化、道德実践方法の有効な手立てを提示した。そのことによって、それは儒学の新内容となったのである。

（2017年10月31日受理，11月20日掲載承認）